

الحفر الأثري الحديث في جذور عقيدة الإسلام

الأستاذ عزوز الشوالي

التمهيد

الفكر الإسلامي الحديث بين التطور والتعثر :

عندما حلَّ عصر النهضة في البلاد العربية الإسلامية خلال القرنين الماضيين (التاسع عشر والعشرين)، تصدّت النخبة الواعية من علماء الأمة ومفكرها لتحديث الفكر العربي الإسلامي ومناهجه، ودراسة علومه ومصادرها، رغبة في تجديد الإسلام وتخليص طروحاته من التوثّن والجمود، وتنقيتها من شوائب الزيغ والبدع والانحراف، وإعادة صياغة محتوياته في مضامين ومناهج صحيحة نقيّة صادقة صافية حتّى تفي بجوهر الدين وتستجيب لمقتضيات العصر.

إنّ هذا الخطاب الحديث مهما قيل عنه من زخرف القول، سواء أفاض أم اختزل، أصل أو استعار، واستوفى أم قصر، هو في الحقيقة لا يخلو من أمرين اثنين أساسيين :

أولهما أنّه لم يحقق التراكم المعرفي المنشود الذي يحدث طفرة الانقلاب الكليّ نحو إبداع متجدّد ومستمرّ وحداثة دائمة، لا يعود الإسلام في كنفها إلى مهاوي الإنكار والتلبّيس والاتهام بالجمود والتخلف وعدم مواكبة عصور التّقدم المتجدّدة في حياة الإنسانية.

والدليل على هذا الرأي أن طفرة النقد والتجديد لم يكتمل مشروعها المنشود في بلادنا العربية الإسلامية، حتى حل محلها خطاب الحداثة، وهو خطاب لم يحتوهِ واقعنا في سياق ارتقاء طبيعي لعوامل الدفع التي أسست لها حركة الإحياء والتجديد، بل جاء في سياق مفهوم مستعار يشعّ مركزياً من الغرب، فلم يتسق خطابنا السائد في مداره، فاندفعنا للحديث عن التجديد بوصفه إشكالية وجعلنا نتساءل هل (نحدث) الإسلام أم (نأسلم) الحداثة ؟ ثم جاء مفهوم ما بعد الحداثة في سياق تجاوز لنظريات الحداثة في بلاد الغرب، ونحن أكثر غربة عنه فوقعنا في مأزق جديد بإزاء إشكالية هل (نعصرن) الإسلام أم (نأسلم) العصر ؟ ونحن لا نملك الإجابة الكافية لهذه الإشكاليات.

إن حالة الفوضى والضياع التي لبست على أمتنا سبل النهضة والإشعاع تعود في الحقيقة إلى قوة التحولات الفكرية وسرعة تدفقها في واقع قد فقدنا فيه كلياً دور القيادة في حركة النهضة الكونية، واكتفينا بالترابط مع حركة المركز الحداثي المعاصر. لأننا اخترنا أو فرض علينا أن نتسق في المدارات التابعة للحركة المركزية الكونية التي تدار دواليبها في الغرب.

الأمر الثاني : إن خطاب النهضة الحديث، رغم الجهود التي بذلت لتجديد محتوياته، وتحديث مناهجه لم ينهض بمهمة الأساسية المتمثلة في خلق الاستجابات الضرورية لتحقيق التوازن اللازم في إطار معادلة : (الحراك الكوني المعاصر).

الحقيقة أن الوجهة المرصودة لهذه المقدمة لا تسمح بتحليل هذه القضايا الشائكة كلها في هذا المقام تحليلاً مفصلاً، من أجل ذلك سأختزل مثلاً واحداً، أعتقد أنه يتواشج تواشجاً كلياً مع موضوع هذه المداخلة وهو كما يلي :

في خضم التنظير لتحديث الفكر الإسلامي وتعصير طروحاته، احتج مفكروا الإصلاح والنهضة بنظرية (الإسلام صالح لكل زمان ومكان).

إن هذه نظرية قد استمرت فكرة ساكنة زهاء قرنين من الزمن، معرضة لكافة عوامل التدمير، نتيجة حرمانها من تأسيس جهاز مفاهيمي يمكن أن نطلق عليه (المفهوم الحراكي concept dynamique). وهو جهاز يمكن أن نعيد بواسطته الصياغة اللازمة لمعطيات الفكرية والمنهجية، لتحقيق التجدد التلقائي اللازم في عمقها، والتعالق المتكافئ بينها وبين المفاهيم المستعارة الحافة بها.

في الحقيقة سأكتفي بإشارة واحدة فقط لمسألة من مسائل هذا الجهاز الدقيق والمعقد، وهي ليست مسألة صياغة مفهوم (لغوي، دلالي) بل هي صياغة مفهوم إشكالي يناط أساسا بكيفية الممارسة الفكرية لنظرية تجدد الإسلام وتلاؤه مع مختلف الأزمنة والأمكنة. تتمركز الإشكالية في هذا السياق حول تنصيد العلوم المتجددة في فلك الفكر الإسلامي، وكيفية إعادة أنشطة التعبير والعمل في الحياة الإنسانية الراهنة إلى موقعها في ظل علاقة جدلية ذات نبض مردد يتساقق فيها تطور الذات، مع المثاقفة الغيرية المتكافئة.

عندما تحدث أحد المفكرين المعاصرين في بلادنا العربية الإسلامية، وهو حسن حنفي عن علاقة الإسلام بالحدثة، كرر ما أشار إليه سيد قطب ومحمد قطب وعماد الدين الخليل من قبل، انتهى في بعض تحليلاته إلى ضرورة إقامة علم اجتماع إسلامي وعلم نفس إسلامي وفلسفة إسلامية، وكذلك الأمر مع سائر العلوم الإنسانية. فحمل عليه محمود أمين العالم حملة شرسة، وأشار إلى أن أصحاب التيار السلفي الديني يريدون أن يجعلوا من العقيدة الدينية نقطة ارتكاز تتحكم في روح الإبداع، وتكبله بمعاييرها القيمية.⁽¹⁾

(1) أنظر مقال : الإبداع والخصوصية : مجلة الوحدة : السنة الخامسة، العدد 59/58 أوت 1989م محرم 1410هـ/ص11.

زد على ذلك أن تلك الأطروحة لم تجد مكانتها في خضم التيارات الفكرية السائدة، خاصة إزاء إشعاع مشروع نقد العقل العربي الإسلامي لعابد الجابري.

لقد حبك الجابري نظرية نقد آليات العقل العربي (جهازا وإنتاجا ووظيفة) بحنكة فائقة، واستشرف مشروع تجده التلقائي مع الحراك الفكري المستمر. لكن هذا المشروع ظل مجرد مقارنة منفصلة عن الواقع في حركته النقدية الإبداعية السائدة، نتيجة ربطه ربطا جوهريا بالقوانين الناظمة لنظرية الإبيستيمولوجيا في الفلسفة الغربية.

أما محمود أمين العالم، فقد بقي يرثي الأيديولوجيا الاشتراكية وهي تنهار أمام عينيه دون أدنى مراعاة لأبسط فكرة من الأفكار التي أقامت عليها قوتها ومبادئ كينونتها. في حين سكت حنفي ولم يعقب.

في عمق هذه الإشكاليات والقضايا سأحاول الكشف عن محاولة فكرية تحليلية في دراسة عقيدة الإسلام نهضت بها مدرسة الرحلات الأوروبية في نفس المرحلة الزمنية التي تبلور أثناءها الخطاب النهضوي العربي الإسلامي الحديث، وهي دراسة تقوم على نظام الاقتران بين الإسلام والعلوم الإنسانية الحديثة، تدور كلها حول وسائل ومعاني القراءة الأثرية، وما يتصل بها من اللغات القديمة. وتهتم بمنابع عقيدة التوحيد في الإسلام، في مقارنة لا تعير اهتماما لما قاله الله بل تعتني بما يقوله الإنسان.

موجز نشاط الرحلات الأوروبية في بلاد العرب الجنوبية

لقد كان الأستاذ (ميخائليس) المدرس بجامعة جوتنجن الألمانية كثيرا ما وجه أنظار الباحثين إلى جنوب بلاد العرب كأعجب صقع من أصقاع العالم خاصة فيما يتعلق منه بالصلّات الوثيقة بالكتاب المقدس (ما يعرف بالأقاليم التوراتية)، فكان اهتمامه وتشجيعه ذاك من جملة العوامل التي حفزت همم الرحالة الأوروبيين للرحلة والدراسة الميدانية الأركيولوجية للنقوش والآثار العربية، ففتح الباب بذلك على مصراعيه، نحو إعادة النظر في تاريخ المنطقة

العربية بأسره، وبالتالي إعادة دراسة العوامل التي ساهمت في ظهور الإسلام وتطوره في تلك البقاع بالذات. رغم أن الرحلات الاستكشافية الأوروبية سبقت هذا العهد مع الإيطالي (لودفيكو دي برثما سنة 1508م ثم مع (الميجر غريلودير) ضمن بعثة الشركات التجارية الفرنسية سنة 1712م إلا إن تلك المحاولات لا تكاد تذكر لأن الفرنسيين وبريثما لم يهتموا بدراسة النقوش ولم يعتنوا بأهم مواقعها، حيث خرائب اليمن القديمة. من أجل ذلك تعدّ رحلة (فون هافن كريستنسن الدانماركية (1761م) أول الرحلات المختصة في هذا الشأن. ورغم موت أفراد تلك البعثة باستثناء الضابط غارستن نيبور، فإن الباحثين المتخصصين في الرحلات الاستكشافية يعتبرون ما جاء به نيبور من كنوز أثرية : أعظم نتائج علمية جاءت بها بعثة أوروبية من بلاد العرب في العصر الحديث. وقد كانت تلك الرحلة فاتحة لسلسلة من الرحلات أهمها بعثة (سيستن u.e.seetizen) في صيف 1810م، بغية الحصول على النقوش التي أشار إليها نيبور) في تقريره ولم يتحصّل عليها، لكن seetizen لقي حتفه دونها، فترك موته أثرا بالغا في نفوس المغامرين من أهل تلك الرحلات، فتوقف نشاط الرحلة عندهم زهاء الثلاثين سنة⁽¹⁾. وفي عام 1834م عاد الإنجليزي (ولستد wellsted) للبحث عن تلك الآثار من جديد، فعثر على نقش حصن الغراب، وهو أول نقش طويل، ونصّه كامل، ويعود تاريخه إلى 640م

ثم رحل بعده كلّ من أرnaud (و(هلتون hulton) (و كروتندن cruttenden) والمنصرّOLF wolf في صيف 1836م. فمرض "هلتون" ومات، وتحصّل "كروتندن" على خمس نقوش سبئية أخذها من "صنعاء".

لقد خطت الرحلات الدراسية خطوات واسعة مع الرحالة الألمان حيث قام الرحالة (أدولف فون فريد Adolf von wrede) بنسخ نقش : أوبنة" في خمسة أسطر من بقايا جدار حضرمي سنة 1843م، وفي نفس العام تمكّن

1) Journal Asiatique 4. série 5 ; relation d'un voyage dans l'Arabie méridionale ; par M.Arnaud tome Baris ; p 211 , 245,309,345.

الصيدلي الفرنسي (توماس يوسف أرنود Tomas josephe arnaud من بلوغ آثار مأرب، ورسم تخطيطاً لآثار سدها الشهير، ونسخ عدداً من النقوش من طبقة أرضية في آثار مدينة (حرم بلقيس)، فجمع بذلك 56 نقشا سلمها للقنصل الفرنسي Frestmel بجدة، وكان هو الآخر مولعا بجمع الآثار العربية، فزودها بتقرير ثم أرسلها إلى المجلة الآسيوية (للدراستات الاستشراقية) حيث وقعت دراستها، ونشر تقرير حولها بعد 1850م. ثم جلب الضابط الإنجليزي "كوجلان" Coghlen مجموعة من الألواح البرنزية السبئية الحضرية، وتشتمل على وثيقة احتفالية في مراسم التقرب للآلهة (سين)، فقررت أكاديمية الفنون الجميلة الفرنسية إرسال اليهودي Josephe halévy إلى جنوب اليمن، عام 1870م وكان قد سبقه إلى ذلك يهودي آخر يدعى يعقوب صفير Jacob saphir، أعد له العدة مع يهود اليمن، فسهل عليه التنقل في تلك القبائل والجهات في زي يهودي فقير قادم من القدس، حتى بلغ أماكن لم يتسن لغيره بلوغها، وعاد وهو يحمل ستمائة وستة وثمانين نقشا لم يعرف العالم منها من قبل سوى خمسة وعشرين نقشا فقط⁽¹⁾. وقام هاليفي نفسه بنشر تقرير حولها سنة 1872م. ثم توالى تلك الرحلات تباعا حتى جاء الرحالة النمساوي ادوارد جلازر سنة 1880م من قبل الأكاديمية الباريسية، وكان أستاذا في اللغة العربية فطاف بأغلب أرجاء اليمن، وجمع ما أمكنه من النقوش والآثار، ثم عاد بها إلى الأكاديمية الفرنسية. وفي سنة 1885م رجع من جديد فجمع ما يقرب من مائة وخمسين نسخة من النقوش اليمنية الجنوبية، ثم عاد مرة أخرى بين 1887م و1888م متنكرا في زي فقيه عربي فجمع المخريشات والنقوش ورسم الخرائط، وصور تخطيط القنوات والسدود القديمة وعاد إلى فرنسا ومعه ما يربو عن أربعمائة نسخة لكتابات عربية قديمة⁽²⁾.

1) Journal Asiatique ; Rapport sure une mission, 19 série, 1878, 6- archéologique dans le Yémen , per M .joseph halévy , p 5-98.

(2) ديتلف نلسن وفرنتز هومل : تاريخ العرب القديم .: طبعة مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1993 ص125 و251.

موجز نشاط الرّحلات الأوروبيّة في بلاد العرب الشماليّة

لقد طاف الرّحالة في بلاد العرب الشّماليّة بحثًا عن الآثار في الجهات الصّحراوية والجبليّة الحجريّة، وفي شمال غرب بلاد العرب، وأكثر ما توجد هذه الآثار في المدن التي فقدت أهميّتها القديمة، مثل العلا، والحجر، ومدائن صالح، وبطراء وبصرى وغيرها، حيث يوجد فيها الكثير من الخرائب التي لا تعود إلى ما قبل الإسلام فقط بل إلى ما قبل الميلاد أيضًا.

أمّا الآثار التي عثر عليها الرّحالة في قلب جزيرة العرب (بنجد) وبالجانب الغربي لبداية الشّام وفي شبه جزيرة سيناء، فإنّ معظمها كتابات يكثر فيها تسجيل الذّكريات. ومن أشهر هذه الرّحلات :

- رحلة دوتي Doughty وهوبر Huber، وجوسن Jaussen وأوتنج Euting خلال 1876م إلى 1884م، فقد جاس هؤلاء قلب الجزيرة وشمالها حتى طريق الحجاج، فوصلوا إلى خرائب الحجر ومدائن صالح، والعلا وتيماء، وعثروا على الكثير من الآثار.

ثمّ ظهرت بعد ذلك رحلة سافنيك savignac، وبرينو Brunnow ودوماسفيسكي Domaszewski، وموصل Musil ودالمان Dalman، وقد جابو مواقع الخط التّجاري الذي كان يربط شمال غرب بلاد العرب بالطرق الشماليّة المارّة بدمشق، وتدمر إلى بابل من ناحية، وتخرق آسيا الصغرى إلى أوروبا من ناحية أخرى.⁽¹⁾

- وكذلك رحلة فوجيه vogué وودينجتون waddington بين سنة 1861م و1866م ويشتمل حاصل ما جمعه من الآثار على مجموعات متنوّعة ترجع إلى عصر ما قبل الإسلام، وهي تختلف فيما بينها في اللغة والكتابة.

- غوستاف لوبون : حضارة العرب : ترجمة عادل زعيتر ، طبعة عيسى البابلي الحلبي وشركائه : ص : 28/27

- التاريخ العربي القديم : تعريب فؤاد حسين علي، وزكي محمّد حسين : ط/ النهضة المصريّة القاهرة 1993 م ص : 8-21.

1) joseph halevy : journal Asiatique,6, série 19 : 1872 p : 5/98.

فقد اكتشف (أوتنج) خمسا وعشرين قطعة من النقوش المعينية الكبيرة، تنسب إلى (معين مصران)، ثمّ وجد في "الغلا" ما يقرب من أربعمئة نقش يعرف باسم اللحياني، وترجع إلى قوم أو قبيلة تعرف بلحيان، وهي عبارة عن مخربشات صغيرة تحتوي على بعض أسماء الآلهة والأعلام الدينيّة.

وفي قلب الجزيرة وشمالها لا يكاد يخلو حجر من الأحجار الكبيرة من نقش تذكاري، وقد نسخ هؤلاء الرّحالة من هذه المخربشات حتّى الثلث الأوّل من القرن العشرين أكثر من ألفي نقش. وعثر رنيه ديسو R. Dussaud جنوب شرق دمشق في جبل الصفا على نقش، هو عبارة عن شاهد قبر الملك أمرؤ القيس بن عمرو، وفي حرّان جنوب دمشق عثر على مدوّن في لغتين، اليونانية والعربيّة، وعثر على نقش آخر وهو نقش زبد جنوب شرق حلب وقد كتب باليونانية والسريالية والعربيّة ويرجع تاريخه إلى 568م. لقد عادت هذه الآثار بتاريخ الجزيرة العربيّة ألف عام قبل الهجرة أو بتعبير آخر قبل البعثة المحمّديّة ⁽¹⁾. وكل تلك الآثار وقع نقلها إلى مواقع مختلفة في المتاحف والجامعات الأوروبيّة، حيث وقعت دراستها وتحليل مضامينها، وتدوين الدراسات على ضوء نتائجها، فجاءت معظم تلك النتائج في إطار دراسة الحضارة العربيّة السابّقة للإسلام، ومظاهر التدين عند تلك المجتمعات، مع الكشف عن قيمة تلك المعتقدات الوضعيّة، وصلتها بظهور الإسلام. فصاغت تلك الدراسات مجموعة من المقاربات، اعتمد بعضها على المنهج الفلّوجي، واعتمد البعض الآخر على المنهج الانثروبولوجي خاصّة. فجاءت نتائجها على النحو التالي :

الجانب الفلّوجي : إنّ مجموع ما عُثر عليه من نقوش ومخربشات، قسّمه الرّحالة "إدرارد جلازر" ⁽²⁾ إلى أربعة أنواع :

(1) ديتلف نلسن وفرنتز هومل : التاريخ العربي القديم : ص : 24/22/21 / 13/12.

(2) فواد حسين علي : تكملة لأراء هومل فرنتز في كتابه : تاريخ العرب القديم : طبعة مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1993 : ص 247/246.

(1) كتابات معينة شمالية

(2) كتابات لحيانية

(3) كتابات ثمودية

(4) كتابات صفوية

مادة الكتابة

تعدّ الكتابة على الحجر هي الأوسع انتشارا في تلك النقوش والمخربشات وهي محفورة بدقة وعناية وجمال، على الحجر الجيري والحجر الرّملي، والصخور الطّيعية. وتوجد هذه النقوش غالبا في جدران المباني، كالمعابد مثلا. وهناك كتابات أخرى، هي عبارة عن حفر في ألواح، مدفونة في مواضع النّصب والمقابر والمذابح. وفي المقابر نقوش وصوّر ضامرة (داخلة في الحجر). وهناك رؤوس تماثيل من الرّخام، وطلاسم في الخشب والحجر إلى جانب الأدوات مثل الموازين والخواتم وقطع النقود الذهبيّة والفضيّة والنحاسيّة وغيرها

يرى نلسن أنّ العلماء الغربيين قد نجحوا في حل رموز تلك النقوش، خاصة وأنّها لم تدوّن في إشارات (الايديوغرام) أو مقاطع (silbenschrift) كما هو الحال في اللغة السّامية البابليّة والأشوريّة، بل جاءت كتابة أبجديّة تحتوي على تسعة وعشرين حرفا، هي مقابل الأبجديّة العربيّة الشماليّة، وهي على طريقة السّامية العربيّة، بكتابة الحروف فقط دون الحركات، وتكتب من اليمين إلى الشّمال، مع الفصل بين الكلمة المكتوبة والتي تليها بخط عمودي.⁽¹⁾

(1) ديتلف نلسن ومن معه : نفس المرجع ص41/42.

* Journal Asiatique ; Rapport sur une mission archéologique 19. série , 1878 , 6
dans le Yémen, per M. Joseph Halévy , p 5-98 .

-* Renan, Histoire générale des langues sémitiques; Paris 1855 p : 304-319

قدم نلسن تقريراً وصفياً لمحتويات تلك النقوش، وقد جاء في تقريره أن تلك الآثار احتوت على موضوعات مختلفة، غلب عليها الطابع الديني، والتوصيف الطقوسي للعبادات، والكتابات الدينية تتصل عادة بتقديم القرابين إلى المعبودات، وهي تكاد تكون ذات صيغة واحدة مكررة في تلك النقوش الكثيرة، وغالباً ما يكون النص كالاتي : فلان بن فلان، قدم للآلهة (عثر، أو ود، أو شمس، أو نكرج) ما يأتي : زبائح تماثيل، ألواح، هدايا، معادن نفيسة، وغير ذلك) وتذيل بالشكر والدعاء لأجل الاستجابة لمرغوب أو لحفظ حال أو غير ذلك، ثم تختتم بالتأريخ، وهو غالباً رسم اسم الملك أو الحاكم الذي تؤرخ الفترات بذكر عهده. ⁽¹⁾

الجانب الانثروبولوجي : انطلق الباحثون الأوروبيون من المنجز التاريخي العربي ورأوا "أن المؤرخين العرب نظروا إلى العصر السابق لظهور الإسلام على أنه عصر ظلمات وفوضى، لذلك استودعوه غيابات الجهالة، وأطلقوا عليه اسم العصر الجاهلي. فالمؤرخون السابقون، ومن سايهم من اللاحقين يعتبرون ذلك العصر وكأنه بالنسبة إلى بلاد العرب عصر الخلق والتكوين. فالعربي قبل الإسلام لم يعرف حضارة ولم يتدق ثقافة، بل ظل طيلة حياته يضرب في بوادي الجهالة وعدم المعرفة، فلا ثقافة تقوم أخلاقه ولا مبادئ سامية تنظم حياته وتحكم مجتمعه. والعرب في نظر أولئك المؤرخين يدينون بأحط أنواع الوثنيات، ويحيون حياة دينية أقرب ما يكون لحياة الشعوب المتوحشة منها إلى حياة المثقفين، فكانهم يريدون أن يجعلوا العربي مجرداً من نعمة الفنون والآداب، وكأنه لم يعرف العربية وشعرها وآدابها، ويذهبون بعيداً فيجهلون أو يتجاهلون تلك الدول التي قامت على أطراف الجزيرة كدولة البابليين، والاشوريين، والآراميين، والكنعانيين، والمعنيين، والسبئيين، هذه الحضارات التي أهدت إلى الإنسانية خير ما لديها من تشريع ودين.

1) Michel-Pierre et Renaud DETALLE, «L'Islam vu par Carsten * Niebuhr, voyageur en Orient (1761-1767)», *Revue de l'histoire des religions*, 4/2008 ; p 21.

يرى الباحثون في الغرب أنّ الفهم الخاطئ للعرب يعود إلى المقابلة بين عهدين وبين عقيدتين فما قبل الإسلام يجب أن يكون عصر ظلمات وجهالة، والإسلام نور وهداية، وما قبل الإسلام همجية، ومع الإسلام جاءت المدنية. ⁽¹⁾ والحقيقة أنّ القول بأنّ الحياة الجاهلية في الجزيرة العربية كانت متردّية في أشمل مظاهرها، لم يكن حكراً على المؤرّخين العرب، بل هناك من المستشرقين من قدّم دراسات شاملة في تاريخ اللغات السامية وانتهى إلى القول "بأنّ العرب لم يكن لهم مكان في تاريخ العالم السياسي والثقافي والديني قبل ذلك الانقلاب المفاجئ الذي صار به العرب أمة فاتحة ومبدعة. ولم يكن للعرب شأن في الأمم القديمة، ولم يظهر بأسهم وبسالتهم إلّا بعد القرن السادس الميلادي، إلّا أنّ هذا الرأي وقع نقده وردّه في الغرب بناء على كونه رأياً فاسداً، بحجّة أنه لا يمكن ظهور حضارة أمة على مسرح التاريخ، إلّا نتيجة نضج بطيء، ولا يتمّ تطوّر الأشخاص، والأمم، والنظم، والمعتقدات إلّا بالتدرّج، ولا تبلغ درجة التطوّر العالمية التي تبدو للعيان إلّا بعد الصعود في درجات أخرى سابقة لها، وكذلك كانت العوامل التي أظهرت حضارة العرب ونمت بها دولتهم. وانتهت التقارير الحافة بتحليل المسح التيبوغرافي إلى أنّ ما ذكره المؤرّخون ضعيف للغاية، ولا يقف أمام سلطان النقد. ويرون أنّ طريقة التحليل العلمي هي أفضل وسيلة لإيضاح شأن أمة كأمة العرب. وإنّ الإسلام لم يكتب له النجاح في إقامة حضارة للعرب، إلّا بفضل أسلافهم الذين كانوا على درجة عالية من المدنية، تباري مدنية البابليين والأشوريين، والمصريين القدماء. وكلّ ما أفادهم به الإسلام هو أنّه جمع بينهم بعد فرقة، وأخى بينهم بعد تعاد وقد نشأ عن وحدة العرب لغة عظيمة في مدّة وجيزة، ما كانت لتنشأ لو لا أنّ العرب كانوا وارثين في صميم كياناتهم لميول قويّ لتلك الوحدة وذلك الرقي. ويدلّ حشر ألّتهم في الكعبة على إمكان صهر عبادات هذه الآلهة، وتحويلها إلى عبادة إله واحد.

(1) لطفي عبد الوهاب يحيى : العرب في العصور القديمة : مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام : دار المعرفة الجامعية القاهرة 1996م : ص 157/121.

والحق أن جمع العرب على دين واحد كان قد حان، وهذا ما عرفه (محمد) (صلى الله عليه وسلم)، وفي الوجه الذي عرفه يكمن سرّ قوّته. وعلامات اتجاه العرب أيّام ظهور (محمد) (صلى الله عليه وسلم)، إلى الوحدة السياسيّة والدينيّة كثيرة وما حدث من ثورة بالأوثان في عهد قياصرة الرّومان حدث مثله في جزيرة العرب، حيث ضعفت المعتقدات القديمة، وفقدت الأصنام نفوذها" ⁽¹⁾ أمّا تطور الأحوال الدينيّة على وجه الخصوص، "فبعض المؤرّخين المسلمين يحاولون إثبات، بعثة التّوحيد قبل بعثة نبي الإسلام، ولكي يسدّوا ذاك الفراغ الهائل في تاريخ قبل الإسلام، استعانوا بشخصيات الكتاب المقدّس، أمثال آدم ونوح وإبراهيم وموسى وسليمان وداود، وغيرهم من الشخصيات اليهوديّة والمسيحيّة، واتخذوا من قصص الكتاب المقدّس مادّة شغلوا بها تاريخ قبل الإسلام، واستعملوها عوضاً عن تاريخهم المقدّس. وتعدّد الآلهة الذي طرأ فيما بعد، هو خروج عن الدّين الأصلي التّوحيدي القديم، بل هي أصنام بغيضة، وجنّ، وشياطين، كما هو الحال مع آلهة أوروبا الوثنيّة في نظر آباء الكنيسة القديسين. والظاهر أن هذه النظرة ليست من الصّواب بمكان فالمراجع الإسلاميّة ليست بالمراجع التي ينبغي الاعتماد عليها في هذا الشّأن، إذ أنّها كانت في البدء مجموعة أخبار أدبيّة، وقد اعتني بهذه الأخبار أكثر من العناية بالتّمائيل والأصنام، ولو أنّ الأصنام ذات فائدة أعظم وأنفع من تلك المصادر التي لا ينبغي الاعتماد عليها، وذلك لأنّها خاطئة ومخطئة. وأمّا ما ذكره أصحاب الموسوعات الإسلاميّة، مثل الحموي، فإنّ معلوماته عن تلك الآلهة ترجع في أغلبها إلى المؤرّخ العالم ابن الكلبي، الذي ألف في القرن الثّامن الميلادي "كتاب الأصنام". لكن الملاحظ يجد الصّفات الحقيقيّة للآلهة مهملة إهمالاً يكاد يكون تامّاً، فهو يذكر الآلهة عادة، ويصف موقعها، ويصف نصيبها وسدنتها ثمّ المسلم الذي حطّمها، وقد يذكر بعض العبادات التي كانت تتعلّق بها. لكن لا نجد وصفاً حقيقيّاً للوثنيّة البائدة، ومن ثمّ فإنّ الآلهة التي

(1) ديتلف نلسن وفرنتز هومل، نفس المرجع ص 30/18.

ذكرت هي عادة آلهة عصر الاضمحلال والتدهور الذي سبق الإسلام، أما ما يتعلق بعصرها الذهبي فالمصادر العربية الإسلامية تجهلها جهلا تاما كما تجهل العصر الذهبي الجاهلي. وأما ما ذكره "هيرودوت" في بحثه الذي تعرّض فيه لوصف الآلهة العربية الوثنية، فلا يعتمد عليه أيضا، وكذلك الشأن بالنسبة لمن تأثر به أمثال "أوريجينيس" و"ستوابون".

في عمق هذا التحليل الانتروبولوجي يُذكر أن أقدم مصادر الحياة الجاهلية: الشعر الجاهلي، بيد أن هذا الشعر يغلب عليه الطابع الديني لأن لا يتعرض إلى الناحية الدينية إلا قليلا، وإن كان قد عرض في بعض الأحيان أسماء بعض الآلهة. وعلى النقيض من ذلك يعتبر القرآن مرجعا يعتمد عليه، ليس فقط لمعرفة الدين الإسلامي بل لمعرفة الجاهلية أيضا، وقد عرض في بعض الأحيان أسماء بعض الآلهة. والمواضع التي تحدث فيها القرآن على الحياة الدنيوية عند ظهور النبي، لا تعطينا صورة كافية إلا أنها بالرغم من ذلك من المراجع التي لا ينبغي إغفالها في دراسة العربية الشمالية في القرن السابع الميلادي ⁽¹⁾. وهناك ما يقرب من خمسين مخربشة تعرف باسم "معين مطران" لا تحتوي على نصوص يمكن الاستفادة منها، أما في النقوش المعينية فقد عثر على الثلاث (عثر) و(ود) و(نكرج) وهي أسماء الآلهة الوثنية التي نجدها عند الجنوبيين، كما أن (ود) نجده يذكر عند العرب الشماليين ككبير آلهة شأنه في ذلك شأن الجنوب، وقد وقع ذكر معبد (دادان) إلى جانبها، وتعود هذه النقوش إلى منتصف الألف الأول للميلاد. هذه النقوش تؤكد أن بلاد العرب الشمالية كانت لها كتابة جاهلية خاصة، وليست من صنف الكتابة الشمالية التي دون بها القرآن الكريم، فهي مشتقة من الأبجدية السامية الشمالية الآرامية، وأكثر أسماء المعبودات فيها أسماء الآلهة الوثنية مثل :

(أل) و(اله) و(اللآت) والاسمان الأولان يردان كثيرا في النقوش العربية الجنوبية خاصة والمعبود (اله) أصبح ينادى غالبا بلفظ (هـ ا ل هـ)

(1) ديتلف نلسن وفرنترز هومل. نفس المرجع ص 44.

أي (الله). أما الله في الإسلام فهو بلا شك آخر مظهر من مظاهر تطوّر تلك الأسماء. سيما وهذا الاله كان معروفا منذ قرون عديدة في النقوش العربية الشماليّة⁽¹⁾. ويقول : ديسو DUSSAUD إن النقوش الصفويّة أخبرتنا وللمرة الأولى وبدليل لا يقبل الشك كيف أن (الله) كان معروفا لدى العرب، وكان مقدّسا في المجمع الإلهي الشمالي قبل أن يبشّر به الإسلام كإله للتوحيد. فالوثنيّة التي حاربها الإسلام بقوة، هي التي مدّته في الوقت نفسه بمادّة ساعدته على خلق الدين الجديد، وذلك لأنّ الآلهة هي الله، وما الوثنيّة إلا شركا، حيث أشرك القوم آلهة أخرى مع هذا الاله، ومنذ أن اصدر "ابراهيم جيجر" كتابه : "ماذا أخذ محمّد عن اليهوديّة"، اتجهت أنظار العلماء إلى اليمن للبحث في جذور الإسلام اليهوديّة، وما كاد "فلهاوزن" يصدر كتابه عن بقايا الوثنيّة العربيّة حتّى اعتبرت المسيحيّة المصدر الثّاني من مصادر الإسلام الرئيسيّة، وقد أكّد أنّ الثّقافة السّاميّة الشماليّة تطوّر أثرها في شمال بلاد العرب، وأنّ اليهوديّة والمسيحيّة انتشرت في الجزيرة العربيّة قبل عصر "محمّد"، وأنّ محمّد عرف هذه الديانات، كما استعان بشيئ من أخبار أهل الكتاب، لكن هذه الأخبار وتلك الأمور التي استعان بها هي في الواقع أمور ثانويّة سطحيّة جدّا بالنسبة للإسلام وجوهره، ولو لا ذلك لما استطاع الإسلام أن يظهر كدين مستقلّ، له أصوله وتعاليمه التي وقفت إلى اليوم تواجه المسيحيّة واليهوديّة معا. ولم يتوان "محمّد" عن ترديد القول أنّ ربّه هو الرّب الذي كان للعرب من قبل. ولفظ الله الوارد في القرآن هو (إله) الوارد في النقوش العربيّة القديمة، وكذلك بعض المصطلحات الخاصّة بالإسلام. ولفظ "الرّحمن" استعمله القرآن في العصر المكيّ كثيرا عوضا عن الله، وهو اسم الإله في "السّبئيّة" (رحم أن) والرّحيم استعمله القرآن كثيرا، وهو يوجد في النقوش الصفويّة باسم (هرحيم)، ومن بين مجموع الأسماء الواردة في القرآن، مجموعة أسماء

(1) نلسن وهومل وجرومان، المرجع السابق ص44/45.

- ديتلف نلسن : تاريخ الأديان برلين 1922م ص34 وما بعدها.

تصف الله بأنه حبيب البشر، وأنه هو الذي يريد لهم الخير ،و أنه قريب وصديق ،ولذلك نجده في اسم الالهة "ود" ، فلفظ "ود" يدلنا حقيقة على هذه المعاني، ويرى "هوبرت جريمة" أن التوحيد الإسلامي هو انعكاس للتوحيد العربي الجنوبي، ونظرة التوحيد الإسلامي إلى الله، هي نظرة عربية جنوبية .⁽¹⁾

والجدير بالملاحظة أن بعض الباحثين العرب المحدثين مثل محمد أركون وفؤاد حسين علي قدموا أطروحات تعتمد نفس المنهج، وتتبنى نفس القيمة التداولية لنتائج تلك الدراسات ⁽²⁾ إن جهود البحث والتحليل عند الرخالة الأوروبيين لم تقتصر على إعادة صياغة المعطيات التاريخية لظهور الإسلام فقط، بل تجاوز ذلك إلى مستوى فك الارتباط الذي ادعاه إبراهيم جاجر في " كتابه : "ماذا أخذ محمد عن اليهودية" والقول بأن المسيحية هي المصدر الثاني من مصادر الإسلام الرئيسية، وأعادوا رسم الصلات التاريخية بين الأديان حتى انتهوا إلى نتيجة مفادها أن الإسلام إنما يرتبط بالجذور الوثنية العربية القديمة، وأما صلته باليهودية والنصرانية فذلك يعود إلى هيمنة الجذور الوثنية على كل الديانات، وقد نشر (نيلسن) كتابا عالج فيه تاريخ الأديان وقد جاء فيه أن الدين العربي القديم هو الخطوة الأولى السابقة للدين البابلي الأشوري المعقد، كما أن ذلك الدين العربي القديم هو الذي مهد لهذا التطور التاريخي للدين العبري اليهودي، مع حرصه على الاحتفاظ بدين الآباء، دين الصحراء البدائي الذي دان به آباء الشعب وأجداده الأولون كما أنه كان زمنا طويلا موضوع نزاع شديد بين العقيدتين الدينيتين الساميتين السامية الجنوبية، والسامية الشمالية وقد تطور في النهاية إلى الثالوث الإلهي (أب وابن وروح) ومن ثم خطأ خطوة أخرى إلى التوحيد المسيحي في صورته القديمة التي نعرفها في الحضارة العربية

1) Fr. hommel, exploratiions in bible lands philadelphia 1903 p : 3 et suite.

(2) فؤاد حسين علي : تكملة لأراء هومل فرننز في كتابه:تاريخ العرب القديم : طبعة مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1993 : ص246/247.

القديمة. أما في كتاب تاريخ العرب القديم، فقد عقد نلسن فصلا بعنوان الديانات العربية القديمة، جاء فيه : أما (الله) في الإسلام فلا شك أنه آخر مظهر من مظاهر تطور معنى الله التاريخي في ديانة بلاد العرب الجنوبية، وهذا (الله) المسلم لا شريك له، وهو يجب أن يعدّ ضمن آلهة بلاد العرب الجنوبية.⁽¹⁾ أما في بلاد الحبشة فنجد المسيحية، تحل محل الوثنية القديمة كدين رسمي. لكن من الخطأ البين أن نعتبر كما هو شائع أن (إله) القرآن هو خليط من عناصر يهودية، وأخرى مسيحية، ويلاحظ ذلك في النقوش، وكذلك في الكتب، وخاصة في القرآن. أما فيما يتعلق بـ[(الله) فإن تلك الظاهرة الدينية عند العرب، وخاصة عند الكثير من الساميين الشماليين كانت مظهرا من مظاهر الانتقال من الوثنية إلى الإسلام، وذلك لأن محمدا تهكم كثيرا على المظاهر الدينية الشمالية وتقديسها للصّور والأشخاص، كذلك تهكم على تعدد الآلهة عند العرب الجاهليين، فإلهه في الإسلام هو إله واحد، وهو ربّ العالمين، وهو من هذه الناحية يختلف عن إله اليهود الخاص بهم، وهو بعيد أيضا عن تعدد الآلهة عند المسيحيين، والساميين الشماليين، ولم يتصور هذا الإله يوما ما أنه كان إنسانا. أما فيما يتعلق بشخصية هذا (الإله) حسب تعاليم القرآن، فهو من كل ناحية يتّصف بصفات تجعل منه (ربّ العالمين)، وهو (إله) غير سياسي وهو و(آلهة النقوش) العربية القديمة صنوان، والفرق بينهما ينحصر فقط في أن الإسلام خصه بصفات وخواص على حساب الآلهة الأخرى حتى أنها تلاشت أمامه، ومن ناحية أخرى فإن (الإله) الجديد متّصل في الذات بالله القديم، وذلك لأن الوثنية السامية الجنوبية القديمة كانت تتّصف بصفات ذلك الإله الذي كان يعرف منذ العصور القديمة كرب للآلهة بينما إله الساميين الشماليين قد اختفى في آلهة أخرى منذ قرون عديدة قبل الميلاد. وإله القرآن يكون الخاتمة الطبيعية لتطور فكرة الله عند الساميين الجنوبيين⁽²⁾، وذلك لأنه لم

(1) ديتلف نلسن : تاريخ الأديان برلين 1922م ص34 وما بعدها.

(2) نلسن وهومل وجرومان، المرجع السابق ص45/44.

- نلسن وهومل : نفس المرجع : ص : 210.

تقم في العصور المتأخرة أية محاولة إسلامية جدية للبحث في عقيدة الله، ففكرة الله في الإسلام، ذكرها الإسلام وأثبتها، وكل ما في الأمر هو شرح القرآن وتفسيره لذلك، فإن كل المصادر الدينية والمراجع التي بأيدينا تتجه دائما إلى فكرة الله كما عرضها القرآن، وأخذ باب الاجتهاد يوصد تدريجيا حتى أصبحنا أمام مذاهب دينية محافظة غير قابلة للتجديد. ولعل من حسنات هذه المحافظة أنه وصلت إلينا اليوم معلومات قيمة عن رب آلهة العرب الأقدمين، كما نعلم اليوم كثيرا من العناصر الوثنية التي مازالت مدسوسة في معتقدات الديانات الشعبية الحية، كما أن الديانة الإسلامية حافظت على (آلهة) من (آلهة المتقدمين، كذلك اتخذت بعض أعياد ومقدسات القديمة أعيادا ومقدسات لها. فالى الآن يقوم القادرون من المسلمين بالحج فيحتفلون به في مكة. وعيد الحج هذا هو العيد الخريفي في العصر الوثني، والهيكل العقدي مازال قائما في مكة حتى اليوم، أما الحج فقد غير طبعاً بعض التغيير، ومعبد الله القديم قد طهر من الآلهة الأخرى. أما الحج في الكعبة، فإن الكثير من العادات والطقوس والتقاليد الإسلامية، مازلنا نجد فيها حتى اليوم كثيرا من بقايا العصور الوثنية الأولى، لذلك من الهام جداً أن نقوم بدراسة جديدة في بلاد العرب والحبشة لجمع بقايا تلك العصور الوثنية، التي ما تزال حتى اليوم حية بين السكان⁽¹⁾.

الحقيقة أن وجه الأهمية في نقد هذه الطروحات وتصحيحها، لا يتوقف على التفاصيل الدقيقة لمحتوياتها، لأن بناء مناويلها له جدارة منهجية وهمية تتبدد بمجرد فك الارتباط بين الأطروحة والمنهج ومصادر الأدلة وهو المنوال الذي يطلق عليه استبدال المرجعيات.

فالجهد الذي بذله هؤلاء يتجلى بوضوح في القصد إلى تدمير المصادر الرئيسية للإسلام (القرآن، السنة النبوية، التاريخ، الأدب، وغير ذلك

(1) نلسن وهومل وجرومان، المرجع السابق ص44/45.

Jean de la rocque : voyage de l'arabie heureuse , Paris 1916 : p 222/294 -

من العلوم) لفائدة انتروبولوجيا الوجود الأثرية التي تقع تحت طائلة الهنات والانكسارات التي لا حد لها مثل :

- إن النقوش والمخربشات جمعت أشلاء ممزقة لا يجتمع فيها نص يرتقي إلى مستوى الدليل التاريخي المرجعي لمصدرية الإسلام الحقيقية، وأصحاب الرحلات أنفسهم يشهدون بأن ما جمعه قد أصاب معظمه التلف والنقص والاندثار، وعلى افتراض حصولهم على بعض المعلومات الهامة فإن اعترافهم بأن جل محتوياتها سجل لأفراد على سبيل الأفراد يعمق الفصل بينها وبين الروابط اللغوية التي حبكوا معانيها في تحليل صلة الإسلام بالوثنية، وهم يضربون الأدلة الناقضة لهذا الجدل من خلال اختلاف الإسلام عن الوثنية من التجسيم والتعدد إلى التنزيه والتوحيد مع اعترافهم الصريح بعداء الإسلام للوثنية حيث اقتلع جذورها وأبدلها بديانة التوحيد

- إن النقوش والمخربشات مكتوبة بلغات قديمة اندثرت وتفسيرها تفسيراً افتراضياً يصرف البحث العلمي عن اللغة العربية السائدة وهي عماد العلوم والمدونات العلمية الضخمة وهذا اسقاط للافتراض المعمم على دراسات العقيدة وخلق مكافئ جدلي لا يرتقي لمنزلتها، ولا ينوب عنها في درس الحقائق وتحليلها وتمعينها علمياً ومنهجياً.

- إن ربط منابع العقيدة الإسلامية بجذور الوثنية يعد انقلاباً على التفسير الاستشراقي القديم الذي ساد في أوساط الأوروبيين زمناً طويلاً وهو : قول المستشرق ريتشارد بأن النبي محمداً صلى الله عليه وسلم قد استمد القرآن من مصادر يهودية ومن العهد القديم بشكل خاص، وكذلك من مصادر نصرانية.

وقول شيلدون أموس : إن الشرع المحمدي ليس إلا القانون الروماني للامبراطورية الشرقية معدلاً وفق الأحوال السياسية في القبائل العربية، ويقول كذلك : إن القانون المحمدي ليس سوى قانون جستنيان في لباس عربي.

ويبدو وأن الدافع الأساسي هو الجانب اللاهوتي متعدد الأهداف، من ذلك :

- التشكيك في صحة القرآن والطعن فيه، حتى ينصرف المسلمون عنه، إلى جانب التلبيس على الوحي باعتباره المصدر الأساسي لهذا الدين
- الدس والكيد والتشويه، رغم أن الاستشراق بعد ذلك وفي الأونة الأخيرة بدأ يتحلل من هذا القيد نوعاً ما ليتوجه توجهاً أقرب إلى الروح العلمية⁽¹⁾

- ثم إن هذه الطروحات تبدو تحليلاً لعقيدة الإسلام اعتماداً على مقاييس وضعية مستمدة من فهم الدين بوصفه ظاهرة طبيعية تدرك بجمع الإشارات والقرائن الأثرية، وهذه النظرية شائعة في الفكر الاستشراقي، ولا تلتقي البتة مع حقيقة الدين الإلهية السماوية بمعاييرها الأنطولوجية التي يقرها علماء الغرب أنفسهم في دراساتهم اللاهوتية.

ولما كان هذا الصنف من الطروحات سيلاً دافقاً لا يتوقف، وكلما تناول الدارسون أطروحة بالدرس والنقد، صدرت بعدها أطروحة أخرى، فإن الأهمية القصوى في هذا المجال منوطة بضرورة اهتمامنا بترائنا المفقود وملاحقة كنوزه لجلب علومه، وتطوير دراساته التي حرّفت، وتأطير المعرفة الدينية في عمق البحوث والدراسات العلمية والاكتشافات المتجددة، لأنها تمثل ذاكرة الأمة، ومصادر ثقافتها، ونتاج حضارتها، وهي مرتبطة ارتباطاً كلياً بمختلف العلوم الإنسانية الأخرى، وبسائر أنشطة التعبير والعمل، بوصفها إبداعاً يتعين إعادة قراءة الفكر الإسلامي في فلك علومه ومناهجها الحديثة، وإعادة صياغة مفاهيم النظريات الإسلامية في ضوء تطور تلك العلوم وتجديدها لأن ذلك في اعتقادنا يحقق تطوراً تلقائياً تتكامل عدته وعدتها في مماننة حقيقية ونابضة على الدوام.

وشكراً.

(1) شوقي أبو خليل : الاسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين ط/1 دار الفكر المعاصر، بيروت 1995م/1416 هـ ص : 36/28.

